60e ANNEE (6e SÉRIE) N° 43 26 OCTOBRE 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES BIBLIQUES

II. — Le sens spirituel de l'Ecriture

Notre génération a redécouvert que la Bible était nourriture et que « l'homme ne doit pas vivre seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mat., IV, 2). Nos contemporains ont éprouvé le besoin de cette spiritualité chaude, vivante, concrète que la Bible était précisément apte à leur donner. Il y a là un mouvement très sérieux dont il faut remercier Dieu.

Mais un mouvement aussi puissant dans la mesure où il a cherché à se « théoriser » s'est accomgné de fausses notes et d'exagérations. Parce que l'école critique d'hier s'empêtrait dans la discrimination des « documents » et « sous-documents » et n'arrivait pas à se dégager d'une sèche érudition, on a cru bon d'en avoir aux « maigres mamelles du sens littéral ». Comme si le sens littéral n'était pas religieux ! Surtout, semble-t-il, on s'est lancé sur de fausses pistes, d'où il faudra bien un jour sortir !

C'est toute la querelle actuelle du sens spirituel.

Sens spirituel et intelligence spirituelle

Le travail acharné de la critique a eu ce résultat fécond d'établir l'histoire d'Israël sur des bases plus larges et plus sûres. Il faudra toujours s'astreindre à ce travail préalable. On ne doit point volatiliser l'histoire, car c'est à l'intérieur de l'histoire que va s'établir le sens spirituel.

Qu'est-il donc ? La théologie répond : un sens « *realis* », inhérent aux « réalités » de l'histoire.

Mais l'histoire biblique n'est point à entendre comme une suite phénoménale d'où serait absent le moteur qui donne l'impulsion et rythme la marche en avant. Elle se joue dans une communauté spirituelle dont la figure sociologique a pu évoluer : d'abord confédération de tribus, puis royaume centralisé, puis société quasi ecclésiale, où se discernent comme l'élément dynamique, ces « pauvres de Yahvé » dont les aspirations et la mentalité se concentreront toutes un jour en Marie, vrai point de passage entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; ce « peuple de Dieu » a une attitude spirituelle constante faite de prière et d'attente : il est en quête de Dieu ; il attend la venue de Dieu. C'est là le mouvement de sa foi, qui unifie son histoire. Toute entière elle est une direction-vers, une orientation-à, un pressentiment-de, une ouverture-sur. Toute entière elle est eschatologique, c'est-à-dire en tension vers la rencontre de Dieu, rencontre conçue de plus en plus totale mais qui restera toujours inexprimable, car elle est le mystère que Dieu prépare à son peuple la nouveauté que celui-ci ne pouvait même pas épeler.

Or cette continuité spirituelle s'est affirmée dans des « *situations* » originales que l'historien discerne, dans des « *idées* » au sens newmanien, et il s'agit de repérer l'attitude religieuse qui s'y réalisait.

On en peut distinguer quatre :

la Promesse faite à Abraham ;

l'Alliance inaugurée par Moyse ;

le Royaume, au tournant de David ;

la Rédemption au moment des deux grandes épreuves d'Egypte et de Babylone.

Il faudrait marquer comment le peuple de Dieu a vécu chaque « situation » qui lui a servi à s'exprimer la véritable religion. Comment d'abord le Royaume a été une expérience enthousiaste, encouragée à son départ par le prophétisme : la dynastie davidique, qui représente la communauté, étant censée la garante et la promotrice du pur yahvisme. Comment bientôt s'élèveront les critiques des prophètes, déçus tant au point de vue religieux que moral et social par le royaume empirique. Comment enfin, plus fort que ces critiques, ils ont clamé leur espoir incoercible : un jour, Dieu reprendrait la réalisation de son Royaume, créerait à l'heure de son choix, une institution plus digne de Lui, plus religieuse, plus morale, plus universelle, plus favorable à la vie intérieure. Comment ce Royaume serait essentiellement valeur divine, don de Dieu. La dialectique qui traverse et soutient cette « situation » — comme les autres qui lui sont analogues — c'est le mouvement de la foi. C'est lui qui en explique les phases ascendantes. En même temps que le thème progresse et s'élabore, historiquement, la religion s'affine, la morale progresse, Israël est en montée vers la Rencontre.

Quand le Christ viendra, l'objectif sera atteint. Il sera le « Oui » de la Promesse, le réalisateur de l'Alliance, l'*autobasileia* [1] et notre Rédemption [2]. En Lui feront irruption dans notre monde des valeurs spirituelles vers lesquelles on marchait sans pouvoir se les dire. La Rencontre avec Dieu sera réalisée d'une façon que personne n'aurait osé soupçonner. L'Incarnation est nouveauté absolue. Elle est pour cela lumière totale sur le cheminement de l'Ancien Testament : l'attitude spirituelle d'Israël ne prend son sens que dans le Christ ; tout ce qu'il y avait d'authentique dans le fait

[1] Mot cher à Origène : « le Christ est lui-même le Royaume ».

[2] I Cor., I, 30.

biblique, on comprend maintenant qu'il ne pouvait l'être que par le Christ. « Lorsque le Sauveur fut venu à nous, dit Origène, et eut donné un corps à l'Evangile, alors par l'Evangile il a fait que tout fut semblable à l'Evangile » [3].

Et maintenant que le Christ est venu, tout chrétien peut revivre de l'intérieur les « situations » de l'Ancienne Alliance, entrer dans leurs perspectives, reprendre à son compte le thème de l' « *Hodie* » — *mysteria Veteris Testamenti æternizantur !* — retrouver dans leur actualité les thèmes de la Promesse, de l'Alliance, du Royaume et de la Rédemption : ces immenses avenues spirituelles débouchent sur le Christ. Or nous sommes toujours en quête du Christ [4].

J'appelle sens spirituel l'orientation « réelle » de l'A. T. vers le Christ, se réalisant dans l'histoire par ces voies privilégiées [5], dont la direction, mystérieuse à ceux qui les pratiquaient, est manifestée d'un coup par le fait du Christ.

J'appelle intelligence spirituelle la perception vive de cette « référence » objective, sous l'influence de l'Esprit-Saint, et la reprise à mon compte, dans la prière et la lecture, de l'attitude spirituelle impliquée dans les vieux thèmes-types énumérés.

La spéculation typologique

L'exégèse typologique consiste à discerner les réalités passées que Dieu a disposées souverainement pour figurer les réalités futures, christologiques de préférence. Dans la mesure où le procédé se donne comme systématique il revêt un caractère d'exagération, de démesure et de factice dont il est impossible de n'être point fatigué [6].

Dieu, nous dit-on, a semé à pleines mains dans l'Ancien Testament des prophéties muettes : faits, personnages, institutions, dont la clarté saute aux yeux dès que l'événement christique, qui est leur correspondant, a surgi. Isaac gravit la montagne avec une charge de bois sur l'épaule ; Isaac est sacrifié par son père. *Sacramentum futuri !...* Rahab, la courtisane de Jéricho, est l'Eglise des nations ; le fil écarlate qui la protège est le sang du Christ qui nous sauve ; Jéricho est le monde ; son roi représente le Diable ; les murs qui s'écroulent sont la figure éminente du Jugement eschatologique... Où va-t-on s'arrêter ? L'A. T. est-il livré comme un rébus à nos déchiffrement laborieux ? Le Dieu, dont l'A. T. nous dit à la fois la sainteté et la discrétion — l'humilité de Dieu chère à Bergson — s'est-il amusé à ce jeu de détails ?

En exégète je pose ces questions :

C'est un fait que les prophéties authentiques, si nombreuses dans les oracles des prophètes, sont peu claires ; elles ne tracent pas d'avance un portrait du Christ et de l'Eglise ; elles font pressentir ces augustes réalités ; s'il en était autrement on télescoperait les temps et déjà l'A. T. serait chrétien [7]. Mais, si je comprends bien, les prophéties muettes, les « *symbola prophetica* » chers aux typologistes, auraient une position privilégiée. Les derniers achèvements de la doctrine et du fait chrétien s'y liraient, à l'aide de la grille de l'initié. Cette façon de traiter l'A. T. ne suppose-t-elle pas une majoration de ses données, une méconnaissance de sa perspective ?

Il y a plus. L'exégèse typologique se réclame d'un double critère — et qui est juste — : la conformité du symbole avec l'objet signifié et l'attestation par les écrits néotestamentaires : mais dans le cas précité d'Isaac, il faut avouer que la conformité essentielle est absente, puisqu'il n'y a pas eu de sacrifice d'Isaac ; et n'a-t-on pas remarqué que les attestations néotestamentaires sont équivoques, couvrant, selon les cas, des exégèses typologiques ou allégoriques ou même de simples allusions à la manière rabbinique [8].

La fantaisie allégorique

Avec l'allégorisme enfin, nous sombrons dans l'échevelé et la fantaisie. Le texte sacré devient occasion et prétexte. Les Pères sans doute s'y sont beaucoup livrés. Ils rejoignirent, avec un instrument imparfait, ce « sens spirituel » essentiel que nous atteignons, nous, par une réflexion sur l'histoire dont nous avons dit plus haut le processus. Il faut ajouter qu'ils restaient fils de leur temps et qu'à la manière des exégètes d'Homère devant les légendes peu édifiantes des dieux, ils trouvaient là un moyen apologétique de dépasser le scandale de quelques textes : le mensonge de Jacob ? « *Non est mendacium, sed mysterium* ». Et Abisag, la jeune beauté amenée sur la couche de David finissant, n'est autre que la Sagesse ! Ces exégèses-là ont été répétées et enrichies au Moyen Age. On en a fait des recueils qu'on trouve sous les noms de S Eucher (*Liber formularum spiritualis intelligentiæ*) et de Raban Maur (*Allegoriæ in Sacram Scripturam*). Mais il était réservé à notre temps de voir sérieusement ressusciter la référence de la vache rousse au Christ [9]. Et je ne parle pas des élucubrations de Claudel, qui resteront comme un appendice malheureux à une œuvre si profondément biblique (sens du cosmos, du sacramentalisme, de la communion).

Est-il nécessaire de rappeler la recommandation de *Divino afflante Spiritu :*

> « éviter avec un soin attentif les accommodations subjectives, arbitraires et cherchées trop loin qui sont non un usage, mais un abus de la Parole divine... Qu'on veille religieusement à ne pas présenter d'autres signi-

[3] In Johan., t. I, n° 8. Cité par H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, Ed. du Cerf, 1938, p. 131.

[4] Phil., II, 12.

[5] On greffera, sur ces grands thèmes organiques, beaucoup de thèmes mineurs que nous avons énumérés dans nos « *Idées maîtresses de l'A. T.* » (Ed. du Cerf, 2e éd. 1950, p. 8-9).

[6] D'autant plus qu' « il n'est pas certain que la typologie réussisse toujours, comme elle le veut, à se distinguer de l'allégorie qu'elle condamne » (H. de Lubac. *Histoire et esprit*, Paris, 1950, p. 388).

[7] C'est un reproche dont n'est pas indemne l'exégèse du protestant Vischer, *La loi ou les cinq livres de Moyse* (trad. française, Paris, 1949). Voir dans *Rev. Bibl.*, 1950. p. 284, le compte rendu du P. de Vaux : « Le Christ n'est pas présent, bien que caché, dans l'Ancien Testament ; il y est préparé, annoncé, ce qui est tout autre chose ».

[8] C'est, croyons-nous, l'argument qu'a fait valoir le P. Auvray, de l'Oratoire, dans le débat de St-Séverin, en date du 6 février 1950. Y participaient les PP. Dubarle, Daniélou, Auvray, les abbés Starky et Robert, et M. le Pasteur Westphal. Voir *la Croix* du 15 mars 1950.

[9] Vischer, *op. cit.*, p. 306.

fications métaphoriques des choses ou des faits comme sens authentique de la Sainte Ecriture.

Car si, dans le ministère de la prédication surtout, un emploi plus large et métaphorique du texte sacré peut être utile pour éclairer et mettre en valeur certains points de la foi et des mœurs, à condition de le faire avec modération et sobriété, il ne faut cependant jamais oublier que cet usage des paroles de la Sainte Ecriture lui est comme extrinsèque et adventice. Il arrive même, surtout aujourd'hui, que cet usage n'est pas sans danger, parce que les fidèles, et en particulier ceux qui sont au courant des sciences sacrées comme des sciences profanes, cherchent ce que Dieu nous signifie par les Lettres sacrées, de préférence à ce qu'un écrivain ou un orateur disert expose en jouant habilement des paroles de la Bible. « La parole de Dieu, vivante et efficace, plus acérée qu'une épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme de l'esprit, les jointures et les moelles, qui démêle les sentiments et les pensées des cœurs » (Heb., IV, 12) n'a pas besoin de colifichets ni d'ornements humains pour émouvoir et frapper les esprits. »

* *

LECTURES

1. — J. Coppens : **Les Harmonies des deux Testaments.** *Essai sur les divers sens de l'Ecriture et sur l'unité de la Révélation* (In-12 de 145 p., Paris, Casterman, 1949).

Les études bibliques du chanoine Coppens, professeur à l'Université de Louvain, se succèdent à un rythme rapide et l'*Ami* se plaît à les mentionner, pour leur caractère solide et ouvert. La nouvelle étude, par son information bibliographique considérable, continue la méthode de *L'Histoire critique de l'A. T.* (Desclée, 1938, 1942) et veut nous orienter dans un problème qui intéresse exégètes et théologiens.

Devant l' « invasion » (p. 13) de l'exégèse spirituelle, C. réaffirme, après l'encyclique *Divino afflante Spiritu* — et avant l'encyclique *Humani generis* [1] — la priorité qu'on doit laisser aux apports du sens littéral. La question des prophéties le retient longuement. Il ne faut pas vouloir envisager, dans ce domaine, une correspondance impliquant une équation littérale mathématique : « l'A. T. est la préparation du Christ, non une représentation parallèle du N. T. sous une autre forme » (p. 27). Il y a là une mise en garde très sage contre les exagérations « manifestes et nuisibles » d'un Vischer (*Ami*, 1949, p. 594). La comparaison entre les deux Testaments se fera donc moins sur des points particuliers que sur des ensembles plus ou moins vastes de thèmes religieux et moraux, presque toujours centrés autour des croyances, des obligations et des espérances de la foi monothéiste. Ces thèmes privilégiés sont « l'abolition de l'ancienne Loi, la suppression du rituel sacrificiel lévitique, la diffusion du monothéisme parmi les Gentils, le ministère spirituel du Messie, ministère de justice et de miséricorde, à l'endroit des humbles et des pauvres, le mystère de son œuvre salvifique, de sa passion vicaire et de sa glorieuse exaltation, voire, peut-être, le mystère de ses origines humaines et divines » (p. 26). — L'exégèse littérale ne montre pas seulement l'A. T. comme une introduction historique à la venue du Christ, elle fait connaître des cadres théologiques sans lesquels le langage, les concepts et les formes de pensée du N. T. seraient inintelligibles. C. tout en rappelant que tous les éléments de la théologie paléotestamentaire n'ont pas valeur permanente [2], et que la Révélation était alors en marche (p. 113) s'attache à montrer « le christianisme inchoatif qui s'y trouve » (p. 116). Il recommande notamment l'étude de la Bible grecque, car c'est à travers elle que le christianisme le plus ancien s'est surtout nourri de l'A. T. (p. 115) : on se souvient, à ce propos, de la belle étude de Cerfaux sur *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Paris, 1942; 1948 ; *Ami*, 1947, p. 517).

Avec les apports du sens littéral, le problème de la relation de l'A. T. au N. T. n'est pas clos.

M. Coppens a parlé avec nuance et clarté de la typologie, en utilisant le P. Patrizi, un théologien romain du siècle dernier, dont l'influence se repérerait dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* « un des premiers documents romains qui se donne la peine de définir le sens typique, dont le nom cependant est évité » (p. 83 ; cf. *Ami*, 1946, p. 36). Les types sont « des symboles qui concernent l'avenir, qui l'expriment sans l'anticiper, qui ne possèdent avec lui qu'une connexion généralement artificielle, résultant pour ainsi dire entièrement des intentions et de l'action divine, au point que la seule exégèse littérale ne peut découvrir la présence de la valeur figurative » (p. 84). Dieu opère dans l'histoire, en dehors de la conscience des hagiographes, un choix de personnes, de choses, d'institutions et d'événements, qui figureront les réalités futures. La typologie est, de préférence, christologique, la référence au Christ pouvant être d'ailleurs à sa vie, ses mystères, ses sacrements, son retour et son règne glorieux (p. 88). Les types ne seraient pas propres à l'A. T., comme le proposait Patrizi ; on en trouverait dans le N. T. où l'Eglise, par exemple, n'est que la pâle anticipation de la cité céleste (p. 90). Le sens typique, enfin, ne peut être connu que par une attestation divine, ce qui permet de conclure : « peu d'interprétations typiques sont garanties par le magistère, par les Livres saints, par les Pères » (p. 93) ; un traitement de faveur est réservé à celles qui se recommandent par leur diffusion vraiment universelle, leur constance, leur naturel (p. 92).

D'après C. le sens allégorique se rapproche du typique, parfois jusqu'à se confondre avec lui (p. 71, 82). Il est bien regrettable, pensons-nous, qu'on n'ait pas délimité des frontières moins fluides [3],

[1] « En outre, le sens littéral de l'Ecriture et l'exposé qu'en ont élaboré, sous la vigilance de l'Eglise, tant et de si grands exégètes, doivent céder, selon les décrets fallacieux de ces maîtres, devant l'exégèse nouvelle, qu'ils appellent symbolique et spirituelle. C'est par elle que les Livres de l'Ancien Testament, qui demeureraient aujourd'hui dans l'Eglise comme dans une fontaine scellée, seraient enfin de nouveau intelligibles à tous. Par cette voie, assurent-ils, s'évanouissent toutes les difficultés qui n'entravent que ceux qui restent attachés au sens littéral des Ecritures. »

[2] Coppens appelle de ses vœux des anthologies bien faites de l'A. T. (p. 104). Nous en connaissons plusieurs qui sont en préparation.

[3] Coppens réserverait le sens allégorique pour la tropologie, c'est-à-dire l'édification morale (p. 89).

ne serait-ce que pour éloigner le spectre du « quakérisme catholique » qu'on évoque si justement page 96.

La notion de sens plénier, à laquelle C. consacre la partie la plus appliquée de son livre est, nous dit-il, « en voie d'élaboration » (p. 36). Il le définit : « l'ensemble des relations virtuelles qui rattachent un texte de l'A. T. à la foi chrétienne et qui se dégagent des rapports qu'il possède avec la doctrine chrétienne ainsi que de sa participation au développement doctrinal et historique qui a conduit l'A. T. au N. T. » (p. 67-68). M. Coppens distingue ici trois nuances. *a*) Le sens plénier « périchorétique » : les paroles bibliques reçoivent dans la perspective totale du plan divin un approfondissement imprévu de leur auteur humain. *b*) Le sens plénier historico-typique : basé sur la continuité historique qui oriente l'A. T. vers le Nouveau ; il n'est pas perçu par l'auteur inspiré. *c*) Enfin le sens plénier prophético-typique : l'auteur sacré ayant symboliquement entrevu les réalités définitives (p. 50). — Rien à dire pour la première nuance, qui est classique [4]. Mais la troisième se range bien dans le sens littéral. Quant à la seconde, on a parlé d'annexion de la typologie par l'éxégèse littérale [5], ou de confusion entre le sens plénier et le sens typique [6]. Il est difficile d'échapper à cette impression. Il nous semble que dom Charlier, dont on se réclame (p. 59) a visé à insérer les types dans une continuité historique, pour enlever à la typologie l'aspect artificiel qu'elle prend chez certains de ses fervents. On serait content qu'il reprît la question, qui n'est pas dépourvue, même chez lui, d'une certaine ambiguïté.

2. — Dom C. Charlier, O.S.B. : **La lecture chrétienne de la Bible** (xv-350 p. Editions de Maredsous, 1950).

Les moines de Maredsous se consacrent de plus en plus à l'apostolat biblique. La traduction française de la Bible qu'ils ont publiée récemment connaît un succès que légitiment la beauté de l'édition et son prix abordable. L'*Ami* (1950, p. 237) y signalait les introductions dues au P. Charlier, denses et suggestives. Voici cette fois une introduction très ample, ou mieux, un manuel d'éducation biblique du peuple chrétien ; les exigences de la technique scientifique et celles de la foi vont ensemble dans la démarche à laquelle l'auteur convie, après l'avoir vécue communautairement, car il ne veut être que le porte-parole d'une expérience de vie (p. xiv). L'auteur — on le sentirait à la simple lecture, si l'on n'avait eu la joie d'en bénéficier autrement — l'auteur a le génie de ces conversations qu'aimaient les anciens, de ces « symposia », où les idées s'expriment et mûrissent dans un climat de sympathie, où les formules nettes jaillissent soudain, d'où l'on sort vraiment muni d'orientations. Ce livre est un peu la transcription de telles conversations.

Il est regrettable que les références bibliographiques en soient absentes totalement. Citer un nom serait pourtant plus simple que de dérouler ces périphrases : « un écrivain protestant... l'exégète que nous citions il y a un instant » (p. 111, 112). — On peut faire d'autres critiques de détail. Lire l'histoire d'Abraham, aujourd'hui, à l'aide de la théorie développée par Dhorme vers 1930 ne date-t-il pas un peu ? Le culte lunaire de la cité de Harran a été établi par les rois sumériens bien avant le deuxième millénaire et indépendamment d'une migration des populations d'Our. Abraham est-il un contemporain de Hammourabi ? L'explication de son surnom « l'hébreu » par « l'homme d'au delà (de l'Euphrate) » est-elle vraiment la meilleure ? Tout cela (p. 77-78) doit être retouché d'après les explications du P. de Vaux, résumées à plusieurs reprises ici-même (*Ami* 1948, p. 531 ; 1949, p. 114) : la migration d'Abraham est à rattacher aux mouvements de populations hourrites, qui se déclenchèrent entre le XIX^e^ et le XVII^e^ siècles. Et la date optima pour Abraham est à situer vers 1850, et non un siècle plus tard. — Zorobabel n'est probablement pas identique à Sheshbassar (p. 94) et on s'accorde de plus en plus à laisser la mission d'Esdras avant celle de Néhémie (p. 95). La stricte historicité, au sens moderne, du combat de Goliath-David est-elle tellement sûre ? (p. 90 ; *Ami* 1949, p. 119) ?

S'attarder à ces vétilles serait injuste. Dom C., d'ailleurs, fait du survol et n'embrasse que les immenses perspectives. On appréciera ce génie intuitif et suggestif, qui déroute si souvent notre mentalité. « Le style sémitique accorde la priorité à l'inspiration sur sa traduction, et à l'évocation sur l'expression. Sa dialectique vise à la fois à donner un choc et à produire une sorte d'envoûtement. Elle est une introduction à un plan de pensée qui échappe aux prises d'une logique purement rationnelle » (p. 155). La parabole grecque est avant tout claire, la sémitique n'est presque jamais une simple comparaison, ni une pure allégorie, « c'est une tranche de vie sensible, découpée pour évoquer la silhouette d'une tranche de vie suprasensible... une invitation mystérieuse à dépasser la surface des choses pour en pénétrer la profondeur. Loin de vouloir clarifier, elle veut révéler un mystère sous la superficialité des choses » (p. 153). — Excellentes pages, trop brèves, sur les genres littéraires (p. 155-160), sur les thèmes centraux de la Bible (chap. VI) [7], sur l'éclosion et la fixation dernière de l'idée d'inspiration divine où le prophétisme a joué le rôle décisif (p. 118-135), sur le conditionnement de l'inerrance (p. 243-244).

On retiendra notamment les pages sur le sens de la Bible. « Il n'y a qu'un vrai sens de l'Ecriture : le sens littéral perçu avec foi » (p. 300). Mais il faut immédiatement ajouter que l'écrivain biblique « n'a pas perçu la *pleine* signification de sa propre pensée, car il n'a pu saisir l'ensemble de la pensée inspirée dont la sienne n'est qu'un élément » (p. 301). Dans tel texte, il faudra donc distinguer sa perspective immédiate et *sa portée fonctionnelle dans l'économie de la révélation toute entière*. Ce

[4] Voir Synave et Benoît, *La prophétie*, dans la *Somme théologique*, éd de « la Revue des Jeunes », Desclée et Cie, 1947, p. 557.
[5] J. Daniélou, dans *Dieu vivant*, n° 16 (1950), p. 151.
[6] R. de Vaux, dans *Revue biblique*, 1950, p. 281.

[7] Sur les thèmes bibliques essentiels, un ouvrage important du P. Guillet, s. j., de l'Institut biblique de Rome est sous presse.

texte marque une étape d'une évolution vivante, qui ne sera véritablement saisie qu'en son achèvement, par référence au Christ (p. 303). De sorte qu'en remontant le courant de l'évolution on rencontre les « antécédents historiques de ce plan éternel, préalablement perçu », sa préfiguration. La typologie est ainsi insérée dans l'évolution dont elle est l'affleurement : « la valeur typique d'une donnée de l'A. T. n'est assurée que si elle est reliée sur le plan de l'évolution historique et en continuité interne, à l'achèvement chrétien dont on devine chez elle une préfiguration » (p. 313). En d'autres termes le vrai sens spirituel n'est jamais « un jeu de l'esprit, ni l'ingénieux assemblage de pièces détachées » (p. 305), il n'est que « l'épanouissement du sens littéral » (p. 314). Il s'agit toujours d' « épuiser la *plénitude* inscrite par Dieu » dans tel texte (p. 318).

On aura remarqué combien la notion de sens plénier commande l'exposé de Dom Charlier. Il y a là, apparemment, la source d'une ambiguïté que des formules plus nettes dissiperaient aisément. Remercions-le, en tout cas, d'avoir mis la typologie à sa vraie place. Elle cesse d'être « le but de l'exégèse spirituelle, encore moins son essence ; elle n'est plus qu'un moyen, parmi d'autres. En révélant les préfigurations plus apparentes du Christ dans l'A. T., elle met seulement sur la voie des réalités profondes qui font de celui-ci tout entier une préparation du Nouveau » (p. 313).

3. — J. Daniélou, S. J. : **Sacramentum futuri** : *étude sur les origines de la typologie biblique* (Paris, Beauchesne, 1950).

L'auteur est un spécialiste de la typologie et s'est appliqué, en plusieurs essais bien réussis [8], à y intéresser le grand public. L'étude qu'il nous donne ici est plus austère. Elle traite de quelques thèmes, tirés de l'Hexateuque, et suit leur exégèse typologique du II au IVe siècles. Les auteurs du II et du IIIe siècles ont été dépouillés assez complètement ; pour le IVe on s'est contenté de quelques œuvres plus représentatives. Les thèmes sont Adam et le Paradis ; Noé et le Déluge ; le sacrifice d'Isaac ; Moïse et l'Exode ; le cycle de Josué.

Le P. D., au terme de son étude, dégage quelques conclusions provisoires (p. 257-258). La prédication apostolique montra en Jésus la réalisation des figures messianiques et utilisa, pour ce faire, des recueils de *Testimonia* [9] ; une tendance, caractéristique de l'Evang. de S. Matthieu, voit les figures réalisées dans les détails de la vie terrestre de Jésus, une autre, représentée dans l'Evang. de S. Jean, les voit plutôt accomplies dans les sacrements de l'Eglise ; tout cela se retrouve chez les Pères, qui continuent en outre la typologie eschatologique des prophètes de l'A. T. (en particulier Irénée et Origène). L'application des types à la vie de l'âme chrétienne se situe dans le courant spirituel d'Alexandrie. L'influence de Philon va à donner un sens symbolique à tous les détails de l'Ecriture (Clément, Origène, S. Grégoire de Nysse, S. Ambroise). Le milieu antiochien, influencé par l'exégèse juive qui voyait la réalisation des figures dans les événements même de l'A. T. a réduit à l'excès les interprétations messianiques. Mais, à travers les diversités et déviations, on rencontre, autour des figures fondamentales, l'unanimité des écoles. Ce qui fait conclure que la typologie est une réalité qui fait partie du dépôt de la tradition.

L'auteur ouvre donc des avenues claires dans le champ touffu de la spéculation typologique ; il ne s'engage pas toujours, pensons-nous, aussi loin que les opinions dont il s'est fait l'historien consciencieux. La typologie de Rahab (p. 231-232) est, en toute hypothèse, un morceau fort récréatif (ci-dessus p. 642).

D. a montré dans l'Ecriture le point de départ du courant typologique, et a esquissé ce qu'il appelle la préhistoire de son sujet. On trouvera dans son livre une masse de renseignements, avec renvois bibliographiques, qu'on aurait pu enrichir encore : on s'étonne de l'absence de Dietrich, *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten* (Giessen, 1925). L'A. T. montre dans les événements passés la figure d'événements à venir. Les derniers temps verront un nouveau chaos, une nouvelle création, un nouvel homme, de nouveaux noms, un nouveau Paradis, caractérisé par la paix entre hommes et animaux (Is., XI, 4 ; XLV, 25) et un climat d'euphorie (Ez., XLVII, 7-12), un nouveau Déluge, un nouvel Exode et une nouvelle occupation de la Terre Sainte (Is., XL-LV) un nouveau partage (Ez., XLVIII) une nouvelle Jérusalem (Is. LX). Typologie eschatologique et messianique bien connue, dont l'auteur s'essaie à préciser et élargir les contours. Est-il vrai que le Messie fut attendu comme « le roi du Paradis » (Gressmann, Bentzen) ? S'appuyer, pour le prétendre, sur Is. VII, 14-15 (Feuillet) nous paraît franchement abusif (p. 7). Dire que le Fils de l'homme daniélique terrassant les Bêtes-Empires est un rappel du premier homme dominant le monde animal (p. 7), c'est ne pas comprendre l'origine et la nature de ces monstres. Cette typologie adamique devient christologique avec S. Paul (Rom., V, 14), mais faut-il dire que « la scène de la Tentation de Jésus fait pendant à celle de la Tentation d'Adam » (p. 8) ? Le désert de la sainte quarantaine évoque-t-il vraiment le jardin paradisiaque ? N'est-il pas naturel de penser à l'épreuve d'Israël dans le désert du Sinaï ? Et où est-il dit dans le texte de Marc (I, 13) que Jésus *domine* sur les bêtes sauvages ? Une critique littéraire un peu serrée montrerait que le texte de Marc abrège le récit de la tentation, tel qu'on le trouve en Matthieu, et se réfère, pour le détail des bêtes, au Ps. XCI, utilisé dans la source. — Un nouveau Déluge est attendu pour les derniers temps. Plus précisément c'est le thème du chaos primitif qui est évoqué au Ps. LXXIV où la délivrance primordiale et celle de l'Exode sont télescopées : on n'y lira donc pas la délivrance de Noé et celle de Moïse (p. 57). Is. LIV, 8-9 n'atteste nullement l'attente d'un nouveau Déluge, mais plutôt le contraire (p. 56). En quoi l'histoire de Jonas est-elle une reprise du thème du Déluge (p. 58) ? Et comment les eaux où la prostituée est assise en Apoc. XVII, 15 évoqueraient-elles le thème diluvien (p.

[8] Surtout *Le mystère de l'Avent* (Ed. du Seuil) et *Le signe du Temple* (Gallimard).

[9] Listes de témoignages messianiques pris dans l'A. T., semblables à celles qu'on trouve plus tard en Tertullien et S. Cyprien.

59), alors que la référence à Ez., XXVIII, 1 est claire ?

Nous n'avons signalé ces déficiences que pour montrer la difficulté du sujet. D'ailleurs le centre d'intérêt de ce travail est plutôt la patristique que l'exégèse. Mais même à ce dernier point de vue on y trouvera des suggestions et développement intéressant. Le thème du « reste », par exemple, est explicitement appliqué à Noé par Eccli., XLIV, 16-18 (p. 61), celui de l'Exode est bien traité (p. 131 ss.). Et il ne nous déplaît pas de trouver, çà et là, un appel à la discrétion : ainsi est dénoncée « l'erreur de certains exégètes de vouloir reconnaître le baptême partout où on rencontre l'eau dans l'A. T. » (p. 76).

C'est en sentant mutuellement leurs limites que théologiens, patrologues et exégètes collaborent de plus en plus pour une compréhension totale de la Bible. Il est évident que nous appelons de tous nos vœux cette collaboration [10].

4. — H. DE LUBAC, S. J. : **Histoire et esprit : l'intelligence de l'Ecriture d'après Origène** (448 p. Paris, Aubier, 1950).

Origène est une figure complexe, dont se réclament à la fois la critique scientifique et l'exégèse spirituelle. Saisir sa vraie pensée est difficile. En tout cas, le P. de Lubac a montré que l'illustre Alexandrin néglige beaucoup moins la lettre de l'Ecriture que bien des historiens ne le disent. Lui-même ne prend pas à son compte, toutes les théories et procédés de son héros. Il distingue dans cette œuvre : « la rançon payée à un temps et à un milieu donnés ; la part inimitable du génie ; enfin l'apport de la Tradition » (p. 374) et dans une conclusion admirable (p. 374-446) essaie de nous dire, indépendamment d'Origène et en élargissant le débat, ce qu'est le sens spirituel de l'Ecriture.

Ce sens n'existerait pas sans le Christ. C'est lui qui s'est situé par rapport aux réalités bibliques, s'est exprimé sur lui-même avec les vieilles catégories bibliques (Alliance, Election, Peuple de Dieu, Parole, Messie, Royaume, Jour du Seigneur) : « il les fait exploser ou, si l'on préfère, il les sublime et les unifie en les faisant converger sur lui » (p. 380, 408). Ce sens, qui n'existerait pas sans le Christ, ne serait pas perçu sans la conversion au Christ. « Pour passer d'Israël à l'Eglise, il a fallu la révolution chrétienne. Et pareillement pour engendrer le sens chrétien des Ecritures juives. Celui-ci ne va pas sans l'introduction d'un élément nouveau, irréductible à tout ce qui le précédait. Il suppose une discontinuité, une rupture, le franchissement d'un seuil... Connaître à fond les hommes et les choses de l'A. T. dans leur être et leur devenir historique, ce n'est pas encore, du point de vue chrétien, les « comprendre ». *Si vis ista intelligere, non potes nisi per evangelium* » (p. 401).

Le terrain de l'exégèse typologique paraît solide au P. de L., qui ajoute toutefois cette remarque d'une certaine portée : « il n'est pas certain que la typologie réussisse toujours, comme elle le veut, à se distinguer de l'allégorie qu'elle condamne » (p. 388). En définitive ce terrain semble trop limité (p. 387, 394) et l'intelligence spirituelle de celui qui s'est converti au Christ pourra avoir comme résultats : « la découverte d'un signe annonciateur du Christ, l'abandon du sens charnel apparent de certaines prophéties, l'intelligence d'une parabole ou la pénétration en profondeur des enseignements de Jésus dans le Discours sur la montagne » (p. 391).

Après avoir remarqué que l'exégèse spirituelle a contribué à l'expression du mystère chrétien et à l'édification de l'Eglise et avoir résumé, en des pages exceptionnellement brillantes, sa belle période et sa décadence (p. 410-429), l'auteur appelle, pour demain, non pas une reprise telle quelle des formes d'exégèse des anciens (p. 431), mais une continuation de leur esprit. Car « la Parole que Dieu adresse à chaque génération, toujours la même, est indéfiniment féconde » (p. 432).

A. GELIN, P. S. S.

[10] Les cahiers « Rencontres » (Ed. du Cerf) préparent pour 1951, une confrontation de ce genre sur l'interprétation de la Bible.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Vous savez que la *Patrie* est, en France, à l'heure actuelle, un sujet parfois bien discuté. Nos catholiques entendent des objections qui ne laissent pas de les impressionner. L'*Ami* pourrait-il nous donner des précisions sur quelques points : Qu'est-ce que la patrie ? Quelle différence y a-t-il entre patrie et nation, entre patriotisme et nationalisme ? Quelle sont les relations d'un pays et de son gouvernement ? Une guerre juste n'étant guère actuellement concevable, un catholique ne pourrait-il pas, ne devrait-il pas s'arrêter pour son propre compte, à l'objection de conscience ?

R. — L'*Ami* vous apportera sa réponse dans le cadre si bien tracé de vos questions si logiquement agencées.

I. — NATION ET PATRIE

La *nation* est une *société naturelle* : elle fait suite à la famille. Le mot et l'idée de nation désignent tout groupement naturel, petit ou grand, de familles humaines qui ont la volonté de vivre ensemble leur vie matérielle et spirituelle et d'avoir un sort collectif commun.

Laissées à elles-mêmes, ces familles seraient incapables de se procurer le bien-être matériel et les avantages moraux auxquels des êtres humains doivent prétendre ; unies en sociétés plus considérables, les familles peuvent s'entr'aider en vue de leur bien commun.

La nation constitue donc une société naturelle comme la famille : elle est l'œuvre de la nature et c'est aussi, par la nature, qu'on fait partie d'elle en naissant, sans l'avoir choisie. La nation est ainsi une *réalité sociale*.

Néanmoins les *éléments constitutifs* d'une nation sont très complexes : race, langue, sol, culture, intérêt commun, conscience nationale. Ce dernier élément est comme l'*âme* de la nation : les autres en sont le *corps*. L'Etat en est l'*armature politique*.

La *race* s'impose comme une réalité biologique incontestable, avec ses conséquences dans l'ordre psychologique et moral. Malgré le mélange actuel des races, cet élément peut encore compter comme un facteur de nationalité. — La *langue* contribue singulièrement à rapprocher les familles et à fondre les diverses races. Il s'en faut toutefois que l'unité de la langue fasse l'unité nationale. Des nations différentes parlent la même langue (Angleterre et Irlande) ; une même nation parle des langues différentes (Belgique, Suisse). — Le *sol* a sur ses habitants une réelle action qui se traduit dans l'ordre psychologique et moral. Ne parle-t-on pas des « frontières naturelles » d'un pays ? — La *culture* est un facteur plus important : il comprend les traditions, les croyances, les goûts et les mœurs, les institutions et les manières de vivre. Par « culture » il faut entendre ici toute sorte de culture, morale et religieuse, artistique et scientifique, littéraire et juridique, sans méconnaître la culture économique, industrielle, agricole et commerciale. Toutes, dès qu'elles sont communes, tendent à assurer à la nation son unité de vie sociale. Par elles, nous touchons déjà à l'âme de la nation.

Tous ces éléments, en effet, se fusionnent en un facteur capital qui en est comme l'*âme :* la « *conscience nationale* donne à tous les membres de la nation une mémoire, une sensibilité, une intelligence, une volonté collectives, leur communiquant par là un idéal commun, une conception commune de la justice et de l'honneur, un souci commun des dangers à craindre et des objectifs à réaliser, les souvenirs communs d'un même passé, des amours et des haines, des sympathies et des antipathies communes, des ambitions où s'exprime un vouloir-vivre commun. C'est ainsi que Renan a pu définir la nation : « une âme, un principe spirituel ».

Toutefois, l'histoire nous fait constater que si ces éléments ont joué leur rôle dans la formation des nations, aucun ne doit être pris exclusivement, sous peine de tomber dans des erreurs de droit que la morale et la sociologie réprouvent. On a déjà dit qu'il est impossible d'identifier nation et langue. Vouloir identifier la nation au sol, c'est enlever la nationalité à ceux qui, même pour un motif louable, sont obligés de vivre loin du sol natal. Identifier nation et race, c'est heurter l'œuvre de la nature qui sait former les nationalités du mélange et de la fusion des races ; l'idéologie raciste aboutit à instaurer une morale purement biologique de la nation, qui souvent s'oppose à la morale tout court. Identifier nation et communauté d'intérêt, c'est en rabaisser l'idéal d'une manière singulière : la culture est le bien commun comportent autre chose. Mais, d'autre part, identifier la nation à la seule communauté d'idéal, comme Renan semble le faire, c'est oublier que ce principe spirituel, cette âme, a besoin d'un substratum matériel et organique pour vivre. Renan a défini la *conscience* non la *réalité* nationale.

Considérée dans son fond, la nation est identique à la *patrie*. La patrie est simplement la « forme sentimentale » que revêt la nation, en tant qu'elle nous apparaît comme un objet d'amour et de dévouement. Tous les éléments qui contribuent à former la nation forment la patrie. En réalité, la patrie, c'est la nation considérée sous l'aspect de la plus grande famille, à l'égard de laquelle les « enfants » doivent professer des sentiments identiques à ceux qui les animent à l'égard de la petite famille.

C'est ainsi que la patrie revêt un *double aspect.* — Tout d'abord elle nous apparaît comme une *société naturelle* dans laquelle ses membres trouvent les conditions les plus favorables à l'épanouissement de leur personnalité. Elle représente à la fois un milieu physique et un milieu moral, l'un et l'autre indispensables, l'un et l'autre également aimés. Milieu physique, elle est le sol natal, équivalent du foyer familial ; milieu moral, elle est le milieu dont les traditions et les croyances nous ont faits ce que nous sommes. Mais ensuite, la patrie apparaît comme une *personnalité supérieure.* Nous « personnifions » la patrie et la considérons comme une personnalité qui déborde la nôtre et pour ainsi dire l'absorbe. Elle nous a précédé dans la vie et elle nous survivra. Nous l'aimons comme on aime une personne ; nous l'auréolons d'une couronne d'immortalité : « la France éternelle ! »

A côté de la grande patrie, nous aimons de petites patries, à l'égard desquelles, toutes proportions gardées, nous professons des sentiments identiques : c'est le village natal, la ville, la province. La grande patrie ne supprime pas les petites, qui ont leur rôle à jouer auprès d'elle et se hiérarchisent en se subordonnant à elle comme à une personnalité supérieure.

II. — Patriotisme et Nationalisme

La patrie, avons-nous dit, est le prolongement de la famille et a droit à quelque chose des sentiments qu'on a pour ses parents. S. Thomas appelle le « patriotisme » la *piété* envers la patrie (IIa-IIae, q. 101, a. 1). La patrie se présente à nous comme une personne morale très vivante qui suggère à notre âme des sentiments de vénération, d'affection, de dévouement, en échange de tout ce qu'elle incarne pour nous dans le passé, le présent et l'avenir. Le patriotisme est donc un sentiment très complexe. Relevant d'une vertu morale, il doit être raisonné, guidé, sous peine de tomber dans l'excès ou de n'être pas ce qu'il doit être. Il y a un *vrai* patriotisme. Il y a un *faux* patriotisme, dont les excès peuvent être appelés le « nationalisme », sans toutefois que ce mot soit nécessairement péjoratif, car il peut y avoir un nationalisme sain et acceptable, s'identifiant avec le vrai patriotisme.

Le vrai patriotisme doit savoir comprendre le passé, puiser ses inspirations aux sources de la tradition, sans aveuglement, avec un esprit éclairé sur les changements survenus, les progrès à réaliser, les fautes à éviter. Il doit servir le pays dans le présent, en créant, quelles que soient les opinions personnelles divergentes, une entente entre les citoyens lorsqu'il s'agit de la solution des grands problèmes touchant la vie de la nation. Un tel patriotisme ne supprime pas les partis politiques ; il les *domine*. Grâce à lui les luttes politiques doivent être maintenues dans des limites qui les empêchent de dégénérer en luttes fratricides ou en accaparements égoïstes au profit d'un parti ou d'une classe.

La doctrine classique de l'Eglise — nous la trouvons dans nos catéchismes — rappelle les trois devoirs principaux dictés aux citoyens par le vrai patriotisme : le paiement de l'impôt, le vote, le service militaire. Sur ce dernier point, nous reviendrons tout à l'heure.

Dans l'encyclique *Ubi arcano* (Edit. Bonne Presse, t. I, 150), Pie XI exalte « l'amour de sa patrie et de sa race, source puissante de multiples vertus et d'actes d'héroïsme, *lorsqu'il* est réglé par la loi chrétienne » ; mais, après cet éloge, le pape introduit une réserve formelle : l'amour de la patrie « devient un germe d'injustices et d'iniquités nombreuses si, transgressant les règles de la justice et du droit, il dégénère en *nationalisme immodéré* Ceux qui tombent en cet excès oublient, à coup sûr, non seulement que tous les peuples, en tant que membres de l'universelle famille humaine, sont liés entre eux par des rapports de fraternité et que les autres pays ont droit à la vie et à la prospérité, mais encore qu'il n'est ni permis, ni utile de séparer l'intérêt de l'honnêteté ». **Déjà en 1925** (p. 203), l'*Ami* signalait les méfaits causés dans l'histoire par les excès du nationalisme, « une des grandes hérésies modernes ». Nul, mieux que M. Folliet (*Morale internationale*, p. 71-83), n'a précisé la notion et exposé les erreurs du nationalisme ainsi entendu. On nous permettra donc de nous référer à lui.

Nous appellerons nationalisme, écrit cet auteur, toute doctrine qui considère la nation, à la fois comme un point de départ, un centre et un critère suprême, auquel toutes les valeurs de pensée et d'action doivent se rapporter et se mesurer... Un point de départ : dans le fouillis des valeurs relatives, la nation émerge comme une valeur éminente, qui permet d'ordonner le chaos extérieur et le chaos intérieur. Un centre : car elle apporte l'idée autour de laquelle tout viendra se hiérarchiser. Un critère suprême : impossible d'en trouver un plus immédiat, plus évident, plus commode, plus haut, plus pur. Le bien commun de la nation — que tous les nationalistes d'ailleurs ne conçoivent pas de même — s'érige en succédané de l'absolu, impératif catégorique d'une morale nouvelle.

Sera donc bon et juste tout ce qui contribue au salut de la nation, mauvais et condamnable tout ce qui le dessert. Ce qui paraît crime au vulgaire peut, de ce fait, devenir acte louable, digne de gloire. Ces principes valent en politique extérieure comme en politique intérieure. Dans la nation, rien au-dessus de la nation ; hors de la nation, rien au-dessus de la nation. La paix, les traités, les ententes internationales n'ont de prix qu'autant qu'ils concourent à son bien. La raison d'Etat est l'argument définitif (p. 72-73).

La morale catholique, la morale tout court, peut-elle s'accommoder d'une telle conception ? Non certes. L'Etat, la nation, la patrie sont des valeurs très hautes, nous en convenons, mais des valeurs humaines, et par conséquent des valeurs relatives à la fin ultime de l'homme, fondement de la vraie morale. La vraie morale ne peut se concevoir en dehors de Dieu. L'Etat, la patrie, la nation doivent donc se subordonner à la morale dont Dieu est le principe et l'aboutissement. En leur domaine, comme dans les autres, « la fin ne justifie pas les moyens ». Dès lors,

un acte, que la morale juge intrinsèquement mauvais, ne peut jamais conquérir la dignité que la conscience lui refuse, même s'il est posé pour le bien (apparent) de la nation... C'est pourquoi le *Syllabus* a condamné la proposition suivante : « La violation d'un serment quelque saint qu'il soit, et toute action criminelle et honteuse, opposée à la loi éternelle, non seulement ne devrait pas être blâmée, mais serait tout à fait licite et digne des plus grands éloges, quand elle est inspirée par l'amour de la patrie » (prop. 64, Denz.-Bann., n. 1864).

Que Dieu, que la morale soient au-dessus de la nation, cela explique que la religion véritable — le catholicisme — soit, elle aussi, au-dessus de la nation, car elle est l'œuvre positive de la révélation divine et, de ce fait, la tutrice de la morale naturelle... La fin que poursuit l'Eglise est supérieure à celle de la nation, ce qui implique, entre les deux puissances, une collaboration mutuelle et hiérarchisée, où chacune garde sa nature, sa fonction et ses limites, mais où l'inférieur doit reconnaître la dignité du supérieur...

La nation s'ordonne à une autre valeur : la personne humaine, c'est-à-dire au bien de la substance individuelle, raisonnable et libre. L'homme n'est pas pour la nation, mais la nation pour l'homme : et c'est lui qui la juge. Nous disons personne et non pas individu. On connaît la distinction classique (qu'il ne faut pas du reste roidir à l'excès). L'individu, en tant que tel, comme simple substance, est subordonné au groupe, donc à la nation. La personne, substance spirituelle, dépasse la nation, parce qu'elle est d'un autre ordre. Et la fin de la nation, c'est précisément de conduire les personnes humaines à leur maximum d'épanouissement, étant données les conditions temporelles. « Si la nature, déclare Léon XIII (Encycl. *Sapientiæ christianæ*, 10 janv. 1890, Bonne Presse, II, 263) a institué la société, ce n'a pas été pour qu'elle fût la fin dernière de l'homme, mais pour qu'il trouvât en elle et par elle des secours qui le rendront capable d'atteindre sa perfection ».

Enfin, le bien de la nation nous paraît inséparable du bien de l'humanité entière. Assurément l'humanité n'a jamais formé, ne forme pas encore une société parfaite. Mais ce qui justifie devant la raison, l'existence des patries, des Etats et des nations, c'est le service du bien commun de l'humanité, incapable de le promouvoir elle-même. Donc, lorsqu'une nation s'isole de l'ensemble, prétend accaparer en elle la notion d'humanité et séparer violemment son bien propre de celui des autres nations, elle pèche, trahit la nature humaine et, en définitive, se trahit elle-même (p. 76-78).

III. — Patriotisme et vie internationale

Insistons quelque peu sur le dernier point touché par M. Folliet. Nous pourrons ainsi mieux situer la position du vrai patriotisme en face de la vie internationale.

Le vrai patriotisme doit comprendre qu'il est impossible à l'homme de se renfermer dans son pays et d'ignorer les autres ; impossible de se désintéresser de ce qui se passe au-delà des frontières de sa propre nation. Il y a une *communauté internationale* qui se fonde sur un double principe : communauté de *nature*, communauté d'*intérêts*.

Communauté de nature : la nature humaine est la même partout : mêmes besoins, mêmes tendances, même activité libre, mêmes capacités de responsabilité, même respect dû à la personne humaine et à ses droits.

Communauté d'intérêts : le point de vue matériel est évident : aucune nation ne peut se suffire à elle-même ; l'autarcie ne peut être réalisée complètement.

Le point de vue social s'impose également : par suite des échanges, la question sociale devient une question internationale : des ententes s'imposent. Le point de vue moral n'est pas à négliger : internationalisme scientifique, esthétique, touristique, religieux, répercussions des événements graves comme les guerres, les révolutions, etc.

Il y a donc pour les nations particulières une obligation pressante, une nécessité d'établir entre elles une collaboration internationale. C'est un *devoir de conscience :* les Etats, comme les individus, doivent chercher non seulement *leur* bien, mais *le* bien. Il y a un bien commun de l'humanité, qui comprend les intérêts communs de toutes les nations, paix et concorde internationale, civilisations matérielles et spirituelles. Tout Etat a le devoir strict de sauvegarder ce bien commun. C'est ensuite un *sage calcul :* la prospérité d'un Etat est source de prospérité pour les autres. Un Etat riche est un excellent client ; un Etat en révolution est un danger pour la tranquillité des voisins. Vivre en paix, maintenir la paix, c'est encore le plus sage calcul pour garantir la prospérité de sa propre nation. On l'a vu par l'exemple des deux grandes guerres de la première moitié de ce siècle : elles furent un désastre au point de vue social, politique, économique et moral.

Mais sur quelles bases doit-on établir cette vie internationale ? Un droit international basé sur la *force* est la thèse qu'ont soutenue certains juristes allemands, Ihering et Jelling tout particulièrement. Ces auteurs enseignent que « tenir ses engagements peut être une habileté, mais ce n'est pas un devoir ». « L'Etat, dit Jelling, reste souverain et, si dans des circonstances exceptionnelles qui constituent l'état de nécessité, son intérêt l'exige, il pourra toujours dénoncer unilatéralement les traités ». Ce n'est plus du patriotisme, c'est là un nationalisme outrancier.

En réalité, les rapports d'une nation particulière aux autres dans la vie internationale présentent tout d'abord un aspect strictement *juridique* et *conventionnel* faisant loi et s'imposant aux parties contractantes. Prenons quelques exemples : dans le droit *privé* de nation à nation, les « capitulations » qui enlevaient les sujets de nationalité européenne à la juridiction ottomane (jusqu'en 1923), à la juridiction égyptienne (jusqu'en 1927) ; les ententes internationales réglant le sort des étrangers chômeurs, hospitalisés ou internés ; — dans le droit *public*, les décisions intéressant toutes les nations : conventions relatives à la guerre, conventions économiques (services internationaux de la production, du travail, du progrès scientifique, reconnaissance de la propriété littéraire, etc.), conventions relatives à la civilisation (lutte contre l'esclavage, l'alcoolisme, l'usage des stupéfiants, etc.).

Dans les rapports internationaux, ce fondement juridique et purement conventionnel serait trop fragile : il faut donner à ces rapports le fondement plus solide du *droit naturel*, ce droit seul pouvant donner aux conventions internationales une valeur vraiment morale. Ici, le droit naturel s'affirmera sous deux aspects : 1° Sauvegarde du bien commun de l'humanité : le souci de la paix et de la concorde dans l'humanité trace les exigences du droit naturel international, antérieurement à toute convention passée entre nations ; 2° Respect des droits naturels antérieurs : de même que l'Etat doit respecter les droits antérieurs des familles et des personnes, ainsi le droit international doit respecter les droits, non seulement des personnes et des familles, mais des nations envisagées comme personnes morales.

Mais comment obtenir le respect du droit international ? Sans doute, il faut qu'on puisse, le cas échéant, avoir recours à la force. Nous n'entrerons pas ici dans l'examen des modalités de ce recours : les faits actuels en montrent les difficultés et aussi les possibilités. Mais il faut dire que la force n'est pas la condition *normale* du respect du droit international : la morale trouve ces conditions dans l'exercice de trois vertus : 1° La *justice internationale*, qui fait respecter les droits des nations faibles et leur évite un asservissement économique aussi illégitime que l'asservissement politique. Donc, au point de vue de la justice, les Etats feront des accords internationaux d'ordre financier, économique, politique même et, le cas échéant, des représentations, voire même prendront des mesures de coercition pour empêcher ou réprimer les entreprises injustes. — 2° La *charité internationale*, qui cherche à établir autour des droits mutuels une atmosphère de cordiale sympathie. Songer d'abord à sa patrie n'implique pas qu'on doive oublier les étrangers et méconnaître les devoirs envers le reste de l'humanité. Le *nationalisme exagéré* est une faute tout autant qu'un *internationalisme antipatriotique* ou même simplement apatride. — 3° Une *compréhension mutuelle*, rendue parfois difficile en raison de manières de voir différentes, permettra, sans nuire au vrai patriotisme, d'éviter les deux excès qu'on vient de signaler. C'est l'esprit catholique qui apportera son appoint à la charité internationale et à la compréhension mutuelle.

IV. — Nation et Etat

L'Etat est une réalité politique qui ne saurait exister sans la nation. Mais, en soi, le concept d'Etat n'exprime qu'une *réalité politique autonome*, c'est-à-dire un groupe de familles, peut-être même de nations, administrées politiquement par un pouvoir central unique. Tandis que la nation est une société qui groupe *naturellement* les familles, l'Etat peut être une résultante de contingences humaines.

Une comparaison entre la nation et l'Etat fera mieux comprendre la différence.

Souvent les deux données — nation et Etat — se recouvrent à la perfection. C'est le cas des nations qui se gouvernent elles-mêmes (France, Espagne). Mais, même en ce cas, il n'y a pas une absolue identification entre la nation et l'Etat. Par nature, la nation est *antérieure* à l'Etat en droit comme en fait, puisque l'Etat ne peut se constituer que dans et par la nation. Antérieure à l'Etat, la nation peut lui *survivre* et souvent lui survit : en ce sens on peut opposer la longévité des nations à la caducité des Etats. La nation polonaise a longtemps subsisté sans être un Etat et aujourd'hui que la Pologne est ressuscitée comme Etat, pourrait-on affirmer que le gouvernement qui siège à Varsovie représente bien la nation polonaise ? Enfin la nation déborde de tous côtés l'Etat qui la gouverne, par ses activités propres (agriculture, in-

dustrie, commerce, instruction), lesquelles, pour être administrées par l'Etat, n'en demeurent pas moins nationales. Elle le déborde aussi par ses coutumes, ses traditions, ses mœurs, ses organisations particulières. En bref, la nation a sa vie sociale propre ; l'Etat lui donne sa vie politique.

Mais la nation peut être réellement différente de l'Etat. Sa vie sociale reçoit d'un élément étranger sa direction politique. C'est le cas des nations qui ne sont plus autonomes ou ne le sont pas encore : leur vie nationale doit s'incliner sous une domination étrangère. Ce fut, venons-nous de dire, pendant de longues années, le cas de la Pologne. On pourrait peut - être, avec quelque vraisemblance, faire d'autres applications actuelles...

Quand la nation s'identifie avec l'Etat, non parce que l'Etat, c'est-à-dire le gouvernement, s'impose par force à la nation, mais quand il a été librement choisi par les citoyens, sa vie politique devient un facteur puissant de l'unité nationale. L'Etat, en ce cas, n'est pas autre chose que la nation organisée politiquement par elle-même. En la dotant d'institutions politiques, administratives, judiciaires, militaires, etc., l'Etat préserve la nation, comme il se préserve lui-même, des attaques de l'extérieur et des révoltes de l'intérieur. En ce sens il est vrai d'affirmer que l'unité et l'existence sociale de la nation sont fonction de son unité et de son existence politique.

Quand la nation est distincte de l'Etat, l'Etat devient plutôt pour elle un facteur de désagrégation, s'il ne respecte pas, dans son organisation politique, la vie sociale de la nation. Les Etats *fédératifs* seuls peuvent grouper différentes nations, tout en respectant la vie propre de chaque nationalité. Quand l'Etat, fédératif ou non, ne respecte pas les droits de la nation qu'il gouverne, il devient gouvernement *tyrannique*. Tyrannique, parce qu'il compromet gravement et violemment l'intérêt général du pays. Contre un tel gouvernement, S. Thomas n'indique d'autre recours que les moyens constitutionnels.

« Ce n'est pas, dit-il, — du moins cela semble préférable — l'initiative privée de quelques particuliers, mais c'est l'autorité publique qui doit s'attaquer à la cruauté des tyrans. Puisque tout le peuple a le droit de se nommer un chef, il peut, sans injustice, si le chef en exercice abuse en tyran de la puissance souveraine, le renverser ou en réduire les pouvoirs. » (*De regimine principum*, I, 6).

S. Thomas préconise encore le recours à une autorité supérieure, s'il en existe (s'il avait vécu de nos jours, il aurait indiqué l'O.N.U.) ou encore le recours à Dieu, tout puissant sur les rois. Mais il condamne la rébellion : « Il vaut mieux tolérer pour un temps une tyrannie modérée que faire opposition au tyran et s'engager en des dangers multiples, plus graves que la tyrannie elle-même ». Et il énumère ces dangers : vengeances du tyran en cas de non réussite ; dissensions dans le peuple pendant et après l'expulsion du tyran ; tyrannie plus cruelle après qu'avant. Il condamne le tyrannicide : cette conduite, dit-il, n'est pas conforme à la doctrine des apôtres. S. Pierre veut que nous soyons « respectueusement soumis à nos maîtres... même durs pour nous » (I Petr., II, 18).

V. — Patriotisme et guerre injuste : l'objection de conscience.

En affirmant qu' « une guerre juste n'est guère concevable de nos jours », notre consultant nous dispense de revenir longuement sur les *conditions classiques* — et actuellement bien théoriques — de la « guerre juste » ; seule réparation possible d'une injustice commise à l'égard de la nation lésée — intention droite éliminant tout esprit de vengeance et se laissant guider par l'unique désir de rétablir l'ordre violé — conduite de la guerre en conformité des exigences du droit naturel, avec le respect des non belligérants, des monuments artistiques et religieux, des institutions charitables, des droits de la personne humaine et des familles — élimination de tous moyens inhumains, armes qui font inutilement souffrir, bombardements massifs de villes sans défense, emploi de gaz asphyxiants, et aujourd'hui « bombe atomique ». Nos évêques ont publiquement stigmatisé et condamné ces moyens inhumains. Mais aujourd'hui, tout cela est bien dépassé par les contre-coups des deux guerres par lesquelles le monde presque entier a été meurtri. Déjà, après la guerre 1914-18, M. Folliet (*op. cit.*, p. 181) énumérait les désastres :

Douze millions de cadavres sur le champ de bataille, sans compter ceux qui moururent après leur retour dans leurs foyers, ni les mutilés, ni les blessés, ni les malades ; la destruction de richesses matérielles innombrables ; l'endettement presque indéfini de toutes les finances publiques ; la faillite monétaire et la prolétarisation des classes moyennes ; une crise économique et une crise morale sans précédent, tout cela pour arriver à une paix boiteuse, à une reprise à la course aux armements, à des possibilités imminentes de carnages plus atroces...

Et les carnages ont recommencé en 1939-45, et c'est derechef la course aux armements avec des perspectives toujours imminentes de nouvelles hécatombes.

Une guerre nouvelle pourrait être juste dans son motif ; il est bien difficile qu'elle le soit toujours dans la manière dont elle serait conduite. Aussi comprenons-nous fort bien la réflexion que nous rapporte notre correspondant : « La guerre d'aujourd'hui a changé de caractère. Ce n'est plus la défense du droit, de la liberté ou de la vie par des moyens légitimes. C'est la destruction totale de part et d'autre, le meurtre aussi bien de l'innocent que du coupable, la sauvagerie déchaînée... Un homme, à plus forte raison un chrétien ne doit-il pas refuser de participer à une action aussi inhumaine et immorale ? » — A cette raison, vraiment de poids, nous pourrions en ajouter d'autres, qui ne sont pas non plus sans fondement et que le P. de Soras a recueillies dans son récent opuscule : *Service militaire et conscience catholique : l'objection de conscience en 1948* (voir *Ami*, 1950, p. 479) ; mais nous ne reviendrons pas sur ces « objections », qui d'ailleurs ont été résumées en ce qu'elles ont d'essentiel par M. Viollet (*Ami* 1950, p. 369 et s.) et auxquelles notre collaborateur a donné les solutions opportunes [1]. Envisageons ici simplement le

[1] On pourrait voir aussi le vol. du P. Lorson, S. J. : *Le chrétien peut-il être objecteur de conscience ?* et les réflexions de l'*Ami* à son sujet (21 septembre 1950, p. 574) ainsi que les documents signalés.

cas de guerre déclarée : le chrétien peut-il, au nom de la conscience, refuser de prendre les armes, si son gouvernement l'y oblige ?

Le P. de Soras pose la question, non d'une façon théorique et abstraite, mais sur un terrain très concret qui lui permet de préciser sa pensée :

Aucune solution pleinement rationnelle au problème de devoir d'obéissance ou de désobéissance posé par les appels d'un gouvernement en cas de guerre ne peut être trouvée tant qu'aucune organisation internationale rationnelle n'est pas mise sur pied. En pleine anarchie; un certain empirisme de conduite s'impose. Si regrettable que soit tout cela, nous sommes cependant encore incapables de substituer à l'anarchie internationale un ordre de Droit vraiment cohérent... Disons donc que tant qu'il n'y a pas évidence que l'ordre donné par le gouvernement est injuste, *la présomption de droit joue en faveur de l'autorité. En cas de doute, il faut obéir...* (p. 44, 47).

C'est la solution classique.

Toutefois, l'auteur apporte des exceptions concernant « les cas où, à cause de sa position, à cause de ses informations, à cause de sa culture, à cause de la clarté aveuglante des événements eux-mêmes, un citoyen peut (disons : pourrait) sans fatuité, estimer que la participation à la guerre est évidemment injuste » (p. 46).

Nous avons tous eu l'évidence que si les Allemands qui soupçonnaient l'injustice de l'entrée en guerre de Hitler — et ils étaient nombreux sans doute au début — avaient fait « objection de conscience » en 1939 et renversé Hitler [2] au lieu de le suivre, il n'y aurait pas eu la guerre. Et ce « bien » eût été « mieux », à la fois pour l'Europe, pour le monde et pour l'Allemagne elle-même, que le « bien » qu'a prétendûment sauvegardé la règle : « Considérez qu'en cas de guerre, votre gouvernement a toujours raison ».

Autre fait. En France, le cas de de Gaulle faisant « objection de conscience » à ses chefs militaires en 1940 a fait image. Il a révélé à bien des gens les difficultés entrevues par les objecteurs de conscience de 1936. Il est vrai que le général de Gaulle était « objecteur de conscience » pour refuser l'armistice et non pour refuser la guerre. Mais qu'importe, puisque, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de ne pas se soumettre aveuglément à un ordre gouvernemental en plein conflit international.

Autre chose encore. Supposons — ce qui a peut-être failli arriver — que Laval ait, en 1942, donné l'ordre à l'armée d'armistice de faire la guerre aux côtés de l'Allemagne ou ait décrété une mobilisation de la jeunesse au bénéfice de la L.V.F., combien de Français qui, en 1936 condamnaient l'objection de conscience parce qu'il leur semblait qu'elle ne pouvait être l'apanage que de leurs adversaires politiques, l'auraient alors allègrement pratiquée (p. 45-46).

On remarquera toutefois que ce sont là des cas fort exceptionnels et où le sentiment de l'intérêt national apparaît assez vif et commande assez impérieusement pour que « l'objection de conscience » se présente sous un aspect très particulier. Mais, en fin de son opuscule, le P. de Soras porte le problème sur un terrain très actuel et qui sera peut-être le terrain du conflit de demain : « La guerre éventuelle ayant chance de se présenter comme une option en faveur du capitalisme américain contre le communisme russe [3], sera-t-on tenu en France de suivre le gouvernement dans cette option et de pourfendre les Slaves avec les armes yankee » ? — Avant de répondre à cette question, au premier abord si simple, en réalité très complexe, notre auteur pose une quadruple question de préférence : entre l'humanisme général mis en avant en Amérique 1948 et l'humanisme général mis en avant en Russie 1948 ; — entre la méthodologie politique professée en Amérique et la méthodologie politique professée en Russie ; — entre les structures économiques envisagées comme structures de base en Amérique et celles envisagées en Russie ; — entre l'existence chrétienne comme citoyen américain ou comme citoyen soviétique en Ukraine. Si nous étions mis en demeure de choisir, sans qu'il puisse y avoir possibilité d'éluder notre décision, les réponses aux quatre questions de préférence ci-dessus indiquées marqueraient le sens dans lequel, *pratiquement, concrètement, dans le domaine de l'action*, nous serions obligés de nous déterminer sans avoir le droit de faire objection de conscience.

Si, comme nous l'avons dit, l'américanisme paraît incontestablement aujourd'hui, en comparaison du soviétisme, un moindre mal, si d'autre part, entre deux maux il faut choisir le moindre, n'est-il pas évident qu'une conscience droite ne saurait faire objection de conscience à une mobilisation qui aurait pour but de faire défendre par les armes l'existence à l'américaine contre l'existence à la russe (p. 75).

Toutefois, l'auteur ajoute qu'à cette considération doivent se superposer les conditions de la « guerre juste », en particulier l'assurance que le mal engendré par la guerre sous de multiples formes n'apparaisse pas pire que le mal qu'il s'agit d'éviter. On se souviendra cependant de la consigne donnée par Pie XII et qu'a si opportunément rappelée M. Viollet : « Il est des biens d'une telle importance que leur défense contre une injuste agression est, sans aucun doute, pleinement justifiée ». Le jour où nous aurions à défendre la civilisation chrétienne contre le communisme athée, toute autre considération devrait cesser.

Q. — Que faut-il penser de la prophétie des papes, dite « *de S. Malachie* » ?

R. — La fameuse prophétie dite de saint Malachie a, bien des fois déjà, exercé la critique historique. Quelques écrivains ont cru pouvoir soutenir son authenticité. Mais l'immense majorité des historiens sérieux repoussent cette thèse.

Nous allons résumer rapidement l'état de la question, en disant 1° qui était saint Malachie ; 2° à quelle époque on commença à lui attribuer cette prophétie ; 3° en quoi elle consiste ; 4° quelle confiance on peut lui accorder.

[2] Il eût sans doute été préférable de le faire plus tôt. Mais par quel moyen « légal » ? L'objection de conscience, en 1939, eût-elle été un moyen suffisant ?...

[3] On peut penser que c'est une façon quelque peu simplifiée de poser le problème ; il serait peut-être permis de supposer qu'il y a d'autres valeurs en cause que le « capitalisme américain » auxquelles s'oppose le communisme athée « intrinsèquement pervers », ne serait-ce, par exemple, que l'existence même de l'Eglise là où il règne en maître...

I. — *Saint Malachie.* — Il était né à Armagh, en Irlande, en 1094. S. Bernard, né en 1090, devait être un jour son ami, et écrire sa vie.

Malachie fut ordonné prêtre en 1119. Il fut moine puis abbé de la grande et célèbre abbaye de Bangor. Elu évêque de Connor, en 1124, il devint archevêque d'Armagh en 1132, ce qui faisait de lui le primat d'Irlande. Le Saint-Siège lui accorda les pouvoirs de légat, pour travailler à la réforme du clergé local. Ayant une grande vénération pour S. Bernard, la grande lumière du siècle, il vint deux fois le visiter à Clairvaux, et c'est là qu'il mourut, dans les bras du saint moine, si l'on peut dire, en 1148. Malachie est demeuré l'un des saints les plus populaires d'Irlande ; mais dans la notice biographique qu'il lui a consacrée, saint Bernard ne dit pas un mot de la prophétie qui devait plus tard lui être attribuée et, précisément, ce n'est pas l'une des moindres objections que l'on peut faire à son authenticité, que la date très tardive où elle va apparaître.

II. — *Date de l'apparition de la prophétie.* — Malachie était mort en 1148. Or, en 1595 — donc 447 ans plus tard — paraît à Venise, un ouvrage du moine bénédictin, Arnold Wion, originaire de Douai, sous le titre *Lignum Vitæ* — l'Arbre de Vie — *ornamentum et decus Ecclesiæ.*

On y lit ces lignes d'introduction et d'explication :

« S. Malachie mourut le 2 novembre 1148. Nous possédons trois lettres de S. Bernard qui lui sont adressées, les épîtres 313, 316 et 317. Il passe lui-même pour avoir écrit quelques opuscules. Mais je ne connais de lui qu'*une certaine Prophétie — quamdam Prophetiam* — sur les Souverains Pontifes. Comme cette pièce est courte et qu'elle n'a pas encore été imprimée, que je sache, je la reproduis ici pour répondre au désir de plusieurs. »

Arnold Wion ne dit pas où il a trouvé le texte de cette prophétie. Jamais personne, ni avant ni après lui, n'en a vu le manuscrit original. Un document de cette importance et d'une rareté si extraordinaire méritait cependant d'être présenté avec des garanties sérieuses.

Quand nous disons : d'une rareté aussi extraordinaire, nous voulons dire que nul des amis et admirateurs de saint Malachie n'en avait eu connaissance. Nous ne voulons pas dire au contraire que les prophéties analogues manquaient. C'est bien plutôt leur grand nombre qui contribue à donner à celle-ci un caractère suspect. Depuis fort longtemps on attribuait à Joachim de Flore, abbé de Corazzo, en Calabre († 1202), un oracle du même genre. Durant les XIIIe, XIVe et XVe siècles, la vogue des prophéties concernant la fin prochaine du monde fut énorme. Il était courant de prédire que le dernier des papes aurait pour devise : *Pastor angelicus.*

Chose curieuse, ce nom apparaît aussi dans la liste prêtée à S. Malachie et ce serait la devise du pape actuellement régnant, S.S. Pie XII. Mais, dans la liste de Malachie, cette devise n'est plus la dernière, cinq autres la suivent.

Au temps où Arnold Wion publia sa liste de S. Malachie, la curiosité au sujet de la fin du monde était à son comble. Avec la prophétie de Joachim de Flore, on en faisait circuler plusieurs autres.

« Un certain Girolamo Giovannini, écrit le P. Brou, dans les *Etudes* du 20 février 1922, en rééditait — vers 1600 — une demi-douzaine, toutes concernant les papes : il les accompagnait de figures schématiques en forme « de roues » ou de « cadrans » qui en donnaient le résumé. Chaque secteur comprenait avec le nom d'un pape, des signes cabalistiques et un renvoi au texte de la prophétie. »

C'est donc dans une atmosphère viciée par une avidité générale de ce genre de publications qu'Arnold Wion lança son texte. Il faut lui attribuer tout juste la valeur d'un roman à la mode du siècle.

III. — *En quoi consiste la Prophétie dite de S. Malachie?* — Ce document tient en six petites pages. Il contient 111 devises de papes, dont la première est celle de Célestin II qui régna de 1143 à 1144, donc juste au temps où Malachie serait censé avoir lancé sa prophétie. Après Célestin II, vient Lucius II (1144-1155), à qui succède Eugène III, le disciple connu de S. Bernard (1145-1153), sous le pontificat duquel était mort S. Malachie. Depuis Célestin II, jusqu'à Urbain VII, en 1590 la devise de chaque pape est accompagnée d'un très bref commentaire, attribué à Ciacconius. Ce personnage était un Espagnol du nom d'Alfonso Chacon — latinisé en Ciacconius — né en 1542, et vivant encore à l'époque où Wion publie la prophétie. Il devait mourir en 1601, probablement à Rome, sous l'habit dominicain, et il laisserait un ouvrage important en latin : *Vies et Histoires des Souverains Pontifes romains et des Cardinaux de la sainte Eglise romaine, depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à Clément VIII.* (Rome, 1601).

Ces commentaires dont l'attribution à Ciacconius, par Wion, n'est pas absolument convaincante, se bornent à montrer comment la devise de chaque pape se rapporte soit à son origine, soit au diocèse qu'il régissait avant d'être pape, soit aux armoiries de sa famille. La plupart du temps, l'explication est tellement sommaire qu'elle en est enfantine. Exemples : *Sus in cribro,* « un cochon dans un crible » est la devise qui correspond à Urbain III (1185 - 1187). Et le commentaire de Ciacconius ajoute : « *Mediolanensis, familia Cribella, quæ suem pro armis gerit :* Milanais, de la famille des Crivelli, qui ont un porc dans leurs armoiries. »

La devise suivante est *Ensis Laurentii,* « l'épée de Laurent », pour Grégoire VIII (1187). Commentaire : Cardinal de S. Laurent-in-Lucina, dont les insignes sont des épées en forme de faux.

Vient ensuite : *Ex schola exiet,* « il sortira de l'école » pour Clément III (1187-1191), commentaire : *Romanus, domo Scholari :* Romain de la famille des *Scolari,* dont le nom rappelle une école.

Après encore : *De rure bovensi,* « de la campagne aux bœufs » pour Célestin III (1191-1198), commentaire : *Familia Bovensi :* de la famille Bobo Orsini. Et l'on pourrait continuer ainsi indéfiniment jusqu'à Urbain VII. En somme, il s'agit d'une liste de *calembours* ou de jeux de mots sur la famille de chaque pape ou ses origines. Urbain VII, par exemple a pour devise : *De rore cœli* « de la rosée du ciel ». Commentaire : *Qui fuit archiepiscopus Rossanensis in Calabria ubi manna colligitur!*

A partir d'Urbain VII (1590), les devises sont données sans commentaires. Il y en a encore 37

Les plus connues sont celles qui concernent les papes contemporains. Donnons-les depuis la Révolution française :

Peregrinus apostolicus : Pie VI (1775-1799), allusion possible à son voyage à Vienne, auprès de Joseph II pour combattre le « joséphisme », et à sa déportation par le Directoire, qui l'amena jusqu'à Valence où il mourut.

Aquila rapax : Pie VII (1800-1823), allusion possible à Napoléon, l'aigle « rapace », qui maintint le Pontife prisonnier à Savone, puis à Fontainebleau.

Canis et Coluber, « Chien et Couleuvre » : Léon XII (1823-1829), allusion à sa vigilance et à sa prudence : « vigilant comme un chien et prudent comme une couleuvre » ! Mais à qui ne pourrait-on pas attribuer de telles qualités ?

Vir religiosus, « Homme religieux » : On ne voit pas pourquoi ce titre est réservé au pieux Pie VIII (1829-1830), parmi les papes du XIX^e^ siècle.

De balneis Etruriæ, « des bains de la Toscane ». Devise de Grégoire XVI, ex-général des Camaldules.

Crux de cruce, « Croix venant de la croix » ! Devise de Pie IX (1846-1878), et que l'on a prétendue frappante de vérité parce qu'il reçut bien des croix de la maison de Savoie qui avait une croix blanche dans ses armoiries...

Lumen in cœlo, Léon XIII (1878-1903), allusion au génie théologique, lumineux comme une étoile, qui éclate dans ses Encycliques et aussi à l'étoile qui se trouvait dans ses armoiries.

Ignis ardens, Pie X (1903-1914), consécration de son zèle ardent !

Religio depopulata, Benoît XV (1914-1923), allusion à la Grande-Guerre qui dépeupla la chrétienté.

Fides intrepida, Pie XI (1922-1939), devise convenant fort bien au pape qui condamna d'une part le nazisme et d'autre part le communisme, les deux plus formidables ennemis de l'humanité et de l'Eglise

Pastor angelicus, Pie XII actuellement régnant.

Après ces devises, il n'en reste plus que cinq sur la liste de la prophétie : *Pastor et Nauta*, — *Flos florum*, — *De medietate lunæ*, — *De labore solis*, — *De gloria olivæ*.

Elles n'offrent que des sens bizarres, et les exégètes futurs auront à expliquer subtilement l'application de ces formules. Nul doute qu'ils n'y parviennent, une courte devise peut toujours trouver un sens plausible. Il est sûr que la plupart des devises, à partir d'Urbain VII, date de la publication de la prophétie, sont des devises passe-partout qui pouvaient s'expliquer de n'importe quel pape.

La prophétie a bien l'audace de vouloir être exhaustive, en sorte qu'après les devises indiquées il n'y aurait plus de place que pour la fin du monde. Le texte se termine par la phrase suivante que nous traduisons :

« Dans la persécution dernière de la Sainte Eglise romaine, le Siège sera occupé par le Romain Pierre, qui fera paître les brebis en beaucoup de tribulations, après lesquelles la cité aux sept collines sera détruite, et le Juge redoutable jugera le peuple » [1].

Ceci nous amène à notre quatrième et dernière question :

IV. — *Quelle confiance faut-il accorder à cette prophétie ?* — Un petit nombre d'historiens l'ont admise comme authentique, mais la quasi-unanimité des critiques l'a rejetée formellement, avec preuves à l'appui.

Dès 1602, quelques années seulement après sa publication, un religieux conventuel, le P. Carrière, en donnait une réfutation en latin, sous ce titre : *Histoire chronologique des papes romains, avec la désignation de ceux de l'avenir d'après saint Malachie* (Lyon, 1602, 1663, 1694). Le célèbre P. Papebroeck traita de la question dans la préface des *Acta Sanctorum*, pour le mois de mai, sous le titre *Essai chronologico-historique*. Sa conclusion ne fut pas moins négative. La question fut reprise par le jésuite français, Ménestrier, vers 1689, dans un ouvrage intitulé : *Réfutation des prophéties faussement attribuées à saint Malachie* sur les élections des papes (Paris).

Le XIX^e^ siècle, qui fut, sur plusieurs points, un siècle de recul de la saine critique, vit paraître plusieurs ouvrages en faveur du fameux oracle. L'abbé F. Cucherat, publia en 1873, à Grenoble, une étude : *La prophétie de la succession des papes, depuis le XII^e^ siècle, jusqu'à la fin du monde, son auteur, son authenticité, et son explication.* Il y a des applications ingénieuses, mais rien n'est plus aisé que de découvrir à une courte formule un sens quelconque en face de la vie ou des origines ou du règne d'un pontife. Un grand nombre des explications sont au surplus tout à fait fantaisistes. Exemple : Léon XI ne régna que du 1^er^ au 27 avril 1605 [2].

Or, ce pape est désigné dans la prophétie par les mots *Undosus vir* — littéralement : « homme houleux » ou encore : « *homme ondoyant* ». Et Cucherat explique cela en ces termes :

« Innocent XI — lire : Léon XI. — dont le pontificat ne dura que 27 jours, allait prendre possession du trône de S. Pierre à St-Jean-de-Latran, qui est l'Eglise mère et maîtresse de toutes les autres, lorsqu'il fut saisi d'une abondante transpiration *(unda)*, suivie d'un brusque refroidissement. Il en mourût, quoi qu'il fût d'une forte santé : *vir.* »

Voici mieux encore : le grand Benoît XIV a pour devise : *Animal rurale*, « animal des champs ».

Cucherat ne trouvant rien dans les armoiries du pape pour expliquer cette devise, propose d'abord que Benoît XIV soit appelé « Animal des champs », en raison de ses immenses travaux de canoniste et de ses 16 in-folio de publications, tout comme S. Thomas d'Aquin fut surnommé « le Bœuf », en raison de son travail. Ne disait-on pas aussi de Bossuet : *Bos suetus aratro?* Mais Cucherat, tout bien considéré, estime que Benoît XIV fut le pape résumant le mieux la vie de l'Eglise en face d'un siècle incrédule, le XVIII^e^ siècle, et que ce fut ce siècle qui mérita le mot de l'Ecriture : *Homo, cum in honore esset, non intellexit. Comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.* L' « animal rural », ce serait donc le XVIII^e^ siècle, le siècle de Voltaire et de l'incrédulité.

[1] Texte latin : « In persecutione extrema sacræ Romanæ Ecclesiæ, sedebit Petrus romanus, qui pascet oves in multis tribulationibus, quibus transactis, civitas septicolis diruetur et Judex tremendus judicabit populum. »

[2] Je dis bien *Léon XI* et non Innocent XI, comme il est dit dans Vacandard *(Essais de critique et d'histoire*, 4^e^ série, 1925, p. 47), lequel cite Cucherat (ouv. cité, p. 181), dans lequel se trouve la même erreur.

De même, Cucherat explique la devise d'Innocent XI (1676-1689) : *Bellua insatiabilis*, par l'orgueil et la luxure de Louis XIV, sous le règne de ce pape !...

L'abbé Joseph Maître, publia encore en 1901, à Paris, un ouvrage énorme sous ce titre : *La prophétie des papes attribuée à S. Malachie* et il se montrait tout à fait favorable à la thèse de l'authenticité. Il récidiva, en 1902.

En sens contraire, on doit citer de Bute, dans la *Dublin Review* (octobre 1885), Adolphe Harnack, dans *Zeitschrift für Kirchengeschischte*, (III, 319 et suiv.) : le jésuite anglais Herbert Thurston, dans *The War and the Prophets*, ouvrage publié en 1915, E. Vacandard, dans *Etudes de Critique et d'Histoire religieuse* (4e série, Paris, 1923) dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, le P. Brou, *Etudes*, 1922.

Voici les arguments que l'on peut élever contre la prophétie :

1° La date tardive à laquelle elle fut publiée, 447 ans après la mort du saint auquel elle est attribuée, sans que personne ait soupçonné son existence auparavant, sans que l'on ait jamais vu ni connu le texte original, soi-disant découvert par Arnold Wion.

2° Le silence total de S. Bernard, au sujet de cette prophétie ; argument très fort pour les raisons suivantes : S. Bernard connut par le menu les œuvres du primat d'Irlande, son ami, S. Malachie, dont il fit le panégyrique et écrivit la vie. La soi-disant prophétie aurait dû l'intéresser passionnément, car il croyait à la fin du monde toute proche, en son temps ! Dans la liste, il y a trois papes contemporains de Bernard, dont Eugène III, son disciple, ce qui aurait dû intéresser Bernard au premier chef. Il glorifie d'autre part, en son ami, Malachie, le don de prophétie, car il dit : *Non prophetia defuit illi, non revelatio.*

Pour toutes ces raisons, s'il y avait eu une prophétie de lui sur les papes et sur la fin du monde, il l'aurait su, et l'aurait dit. Son silence est une preuve grave de la non-authenticité.

3° La critique interne aboutit aux mêmes conclusions. En effet, la façon dont les devises sont appliquées, *avant* la date de la publication, en 1595, et celle dont elles s'expliquent, *après* cette date, sont entièrement différentes, ce qui prouve qu'*avant*, l'éditeur pouvait employer un système commode, puisque les papes avaient déjà régné, tandis qu'*après*, il allait au petit bonheur. Pour les papes antérieurs, c'est toujours une allusion à sa famille, à ses armoiries, à son caractère qui désigne le pape. Pour les autres, il faut recourir à une exégèse fantaisiste, en cherchant surtout dans les événements contemporains : ainsi, Innocent XI désigné par Louis XIV, *bête insatiable*, — Pie VII par Napoléon, *Aigle rapace*, — Pie IX par la maison de Savoie, *Crux de cruce*, — Benoît XV par la Grande-Guerre, *Religio depopulata*. Pourquoi ce changement total, si ce n'est que pour les papes antérieurs on avait des documents et que l'on en manquait pour les papes postérieurs ?

Le P. Thurston a fait valoir également que la langue de la prophétie est bien la langue d'un homme de la Renaissance, mais pas du tout celle de S. Malachie. Ainsi Jules II est désigné par la devise : *Fructus Jovis juvabit* ; Pie IV par *Esculapii Medicorum* ; et l'on ne voit guère le saint évêque d'Armagh introduire Jupiter ni Esculape dans les devises des papes futurs !

4° L'objection la plus grave, selon nous, serait les erreurs flagrantes dans la liste des papes. Elle contient au moins huit individus que l'histoire ne saurait considérer comme des papes, mais bien comme des *antipapes :* Victor IV, Calixte III (Guy de Crème), Pascal III (Hongrois), Nicolas V (Pierre de Corbara), trois papes d'Avignon : Clément VII, Benoît XIII, Clément VIII, et enfin l'antipape du concile de Bâle, Félix V (Amédée de Savoie). On voit mal un saint, doué du don de prophétie, ranger au nombre des papes des hommes qui manifestement n'eurent aucun droit à ce titre !

On constate que le fabricant de la prophétie, vers la fin du XVIe siècle, a simplement pris la liste des papes qui avait cours de son temps, celle d'Onofrio Panvinio, que Paul IV avait chargé de compléter l'*Histoire des papes* de Platina. Son travail parut en 1557, à Venise, et il donnait justement toutes les armoiries des papes. Il suffisait de fabriquer des devises pour chacun des papes antérieurs, en se servant de ces armoiries. Chose plus décisive, le fabricant de la prophétie a si bien copié le travail de Panvinio qu'il commet les mêmes erreurs que lui. Exemple : Panvinio avait dit d'Eugène IV (1431-1447), qu'il avait été moine célestin, avant d'être pape. Le faussaire de S. Malachie ne corrige pas cette erreur. Il attribue à Eugène IV la devise : *Lupa cœlestina* « Louve célestine ». Et le commentaire, soi-disant tiré de Ciacconius, ajoute : *Vénitien, Célestin et évêque de Sienne*. Or, Eugène IV, qui était bien vénitien et s'appelait Gabriel Condulmaro, ne fut jamais célestin, mais *moine augustin.* Et cette erreur, bien que la plus flagrante, n'est pas la seule qui ait été reproduite de Panvinio. C'est donc, après la publication de Panvinio et d'après elle, que la fameuse prophétie fut fabriquée de toutes pièces. Elle ne mérite aucune créance.

L'Eglise ne prend pas le moins du monde en charge un tel oracle. Restons-en à la prudence de S. Jean de la Croix, qui, dans sa *Montée du Carmel*, est si sévère pour toutes ces prétendues prophéties ! Tout ce que Dieu a voulu nous faire savoir est contenu dans la révélation, close avec les apôtres. Inutile de chercher au-delà !

L. CRISTIANI.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

***. — **L'évolution rédemptrice du P. Teilhard de Chardin.** — In-12 de 176 p., 210 f. — **Edit. du Cèdre, 13, rue Mazarine, Paris-8e, 1950.**

Depuis quelques années des écrits polycopiés circulent parmi certains groupes d'étudiants catholiques et même ecclésiastiques sous le nom du R. P. Teilhard de Chardin, S. J. Un auteur anonyme s'est procuré

quatre de ces écrits, les a brièvement résumés et longuement critiqués. Ses jugements sont sévères ; si l'on s'en rapporte au résumé, ils sont mérités.

Mais le résumé est-il fidèle ? Et les écrits qui lui servent de base sont-ils du R. P. ? Ce dernier, dans une recension très brève (*Etudes*, septembre 1950, p. 284) déclare que dans « ce factum anonyme, appuyé sur des documents très incomplets... [il] ne reconnaît absolument pas l'expression de [sa] pensée. » On ne peut que se réjouir de cette protestation.

Force est bien cependant de constater que dans ces lignes le R. P. admet implicitement l'authenticité des documents, les déclare seulement « très incomplets » (pourtant l'anonyme affirme avoir travaillé sur un total de 162 pages polycopiées) et ne désavoue ni ne blâme la propagande occulte qui en est faite.

Comme il s'agirait, dans ces papiers clandestins, d'une certaine théorie de l'évolution cosmique qui touche à des points qui intéressent la philosophie, la théologie et même le dogme ; comme ceux qui les lisent sont à un âge où l'on est généralement plus enclin à accueillir avec enthousiasme ce qui est nouveau que préparé à en faire la critique ; comme celui qui est mis en cause est un religieux respecté en même temps qu'un savant réputé dont le nom fait autorité en paléontologie et en préhistoire (l'Académie des Sciences de Paris vient de l'élire comme membre non résident), il serait hautement souhaitable, dans l'intérêt des âmes, que cessent camouflages et réticences ; ils ne conviennent ni à la qualité de ceux qui s'y trouvent impliqués, ni à la gravité des problèmes doctrinaux qui y sont engagés. F.-M. C.

Biblia Sacra juxta latinam vulgatam versionem... — T. VIII. Libri Ezræ, Tobiæ, Judith. — In-4 de XII-280 p., 2.000 lire. — **Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.**

Ce volume est le 8[e] de l'édition critique de la Vulgate latine à laquelle travaillent les Bénédictins de St-Jérôme à Rome. En annonçant les tomes précédents, l'*Ami* a dit quelle haute valeur scientifique les patients auteurs confèrent à cette œuvre unique, devant laquelle s'inclinent les plus savants critiques.

Les deux livres d'Esdras sont ici réunis en un seul ; ainsi faisait S. Jérôme, bien que dans l'antiquité les deux livres aient été de bonne heure distingués. Les Bénédictins ont néanmoins conservé l'ancienne numérotation des chapitres et l'indication du 1[er] ou du 2[e] livre dans les titres courants. Malgré la parenté du genre littéraire ils ont renvoyé au tome suivant le livre d'Esther. Les principes de critique textuelle sont ceux-là même qui ont été appliqués pour les volumes antérieurs. Les préfaces de S. Jérôme, elles aussi établies avec leurs variantes, rappellent dans quelles conditions le saint a entrepris son travail. Les trois étages de notes critiques continuent à courir au bas de chaque page dont elles occupent plus de la moitié.

Ayant bien en mains leurs méthodes de travail, les auteurs font progresser de plus en plus rapidement l'édition de la Vulgate ; on peut espérer pour un avenir prochain la fin des livres historiques de l'Ancien Testament.

Mgr Paul SIMON. — **L'Humain dans l'Eglise du Christ.** Traduit par M. Grandclaudon. — In-8 écu de 216 p., 270 f. — **Mulhouse, Ed. Salvator, 1950.**

Après avoir étudié les tentations de Jésus au désert et souligné le côté humain du Sauveur, l'A. parcourt à grandes étapes l'histoire de l'Eglise en insistant sur tout ce qui s'y trouve d'humain. Avec beaucoup d'objectivité et de bon sens, il montre que cet aspect de l'Eglise est un élément essentiel de sa nature, et qu'il ne faut donc pas s'étonner des conséquences qui en résultent. Il convient d'être réaliste et objectif, en même temps que chrétien : de même qu'il serait absurde et contraire à la foi de se scandaliser de l'humanité de Jésus, de même il serait utopique et erroné de prétendre réaliser sur terre une Eglise angélique : celle-ci est pour un autre monde.

Dans cet esprit apologétique, l'A. met au point les objections qui ont pu se rencontrer et se rencontrent encore concernant l'Eglise : excès d'autorité (l'Inquisition) et de richesses, scandales privés et publics, controverses et hérésies, etc. Il insiste aussi à juste titre sur le rôle du peuple et de la liturgie dans le développement du dogme.

Le clergé régulier est jugé avec pondération. Un chapitre spécial est consacré aux « périls professionnels du clergé ». L'A. n'y cache pas les défauts inévitables des prêtres, p. ex. : « Si la Providence en avait disposé autrement, plus d'un ecclésiastique serait peut-être, avec ses dispositions, un maître d'école ou un sous-officier »... (p. 175). Mais il montre aussi la grandeur du clergé et son action bienfaisante due notamment au célibat. Bref, de nombreux aperçus sont disséminés selon les circonstances historiques ou à l'occasion d'auteurs ayant déjà traité ces questions : Dostoïevski, Rosmini, Manning, Fogazzaro.

L'impression finale du lecteur est assez confuse : un exposé synthétique serait plus clair. Peut-être pourrait-on y remédier en partie au moyen d'une introduction qui fait défaut et d'une conclusion différente. En tout cas ce livre sera utile aux prêtres et aux fidèles cultivés.

Pierre-Thomas DEHAU, O. P. — **Eve et Marie.** — In-16 de 396 p., 400 f. (remises par quantités). — **Monastère du Cœur Immaculé de Marie, Bouvines par Cysoing (Nord), 1950.**

Malgré sa cécité, le R. P. Dehau continue à publier ses petits ouvrages de spiritualité, et il nous donne aujourd'hui le neuvième. Etudiant d'abord le récit biblique de la création et de la chute de nos premiers parents, il y trouve trois sortes d' « annonciations » qu'il médite sous le titre de mystères de joie, d'iniquité et de douleur (p. 3 à 103). Puis passant à la Nouvelle Alliance, sans cesser de revenir à l'Eden, il reprend la même division : Joie (l'Annonciation proprement dite), iniquité (tentation de Jésus), douleur (Présentation), p. 105 à 191. Tel est le schéma autour duquel il accumule les réflexions de détail en s'inspirant surtout de S. Thomas et de Cajétan. Ces réflexions sont élevées, mais parfois subtiles. Le recours habituel au commentaire minutieux de la Somme théologique fait que ce volume s'adresse plus à une élite de lecteurs qu'à la masse des fidèles.

La Valeur Religieuse des Religions Païennes, 3[e] Semaine d'Etudes Missionnaires du Canada. — In-16 de 231 p. — **Québec, L'Union Missionnaire du Clergé, 1950.**

Cet ouvrage contient les rapports présentés à la 3[e] session des Semaines d'Etudes Missionnaires du Canada, organisée à Québec en octobre 1949 par l'Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa et l'Union Missionnaire du Clergé du Canada. Le thème général des études de cette semaine était la recherche des valeurs religieuses des religions païennes, de leurs éléments bons et sains utilisables par l'apostolat missionnaire, de « leurs parcelles de vérité aptes à servir d'amorces à la présentation du christianisme et à l'organisation concrète du culte ».